Der Begriff der Wissenschaft

mit besonderer Beziehung

auf den

Aristotelischen Lehrbegriff.

Motto:

ἆρ', ὦ Θεαίτητε, νῦν οὕτω τῇδε τῇ ἡμέρᾳ εἰλήφαμεν, ὃ πάλαι καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ζητοῦντες πρὶν εὑρεῖν κατεγήρασαν;

Plato Theaet. 202 d.

Eine erkenntnisstheoretische

Inaugural-Abhandlung

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

vom

Dr. philos. Johann Ignatz Tokstein

aus Strakonitz in Böhmen.

Rostock.

Druck von Adler's Erben.

1870.

Einleitung. Absicht und Methode der vorliegenden Abhandlung.

Theil I. Stellung der Wissenschaftslehre im System des Aristoteles.
Cap. I. Gliederung des Aristotelischen Systems.
§ 1. Begriff der Philosophie nach Aristoteles überhaupt.
§ 2. Theile der Philosophie.

Theil II. Der Begriff der Wissenschaft im Allgemeinen.
Cap. I. Das Sein.
§ 1. Die Dinge an sich.
§ 2. Die Vorstellungen an sich.
Cap. II. Das Denken.
§ 1. Das unmittelbare Denken oder Urtheilen.
§ 2. Das mittelbare Denken oder Schliessen.
Cap. III. Das Wissen.

Theil III. Besondere Erscheinungsformen des Begriffs der Wissenschaft.
Cap. I. Die Wissenschaft vom Wesen der Vorstellungen.
§ 1. Von der Substantialität (ἡ οὐσία s. τὸ τί ἐστιν).
§§ 1. Von der Ausdehnung (ποσόν).
§§ 2. Von der Dauer.
§ 2. Von der Relation.
§§ 1. Von der Relation des Ortes (ποῦ).
§§ 2. Von der Relation der Zeit (ποτέ).
§ 3. Von der Function (ἔχειν).
§§ 1. Von der Qualität (ποιόν).
§§ 2. Von der Thätigkeit (ποιεῖν ἢ πάσχειν).
Cap. II. Die Wissenschaft von der Existenz der Vorstellungen.
Cap. III. Die Wissenschaft von der Modalität der Vorstellungen.
§ 1. Nothwendigkeit des Guten.
§ 2. Des Wohles.
§ 3. Des Schönen.

Einleitung.

Absicht und Methode der vorliegenden Abhandlung.

Vieles weiss der Mensch: er hat der Sterne Lauf erkundet, die Gewichte der Erde gezählt, ihre Entstehung belauscht; nach seinen Gesetzen verfinstert sich die Sonne; wie er voraussagt, fällt der Stein, kreist das Blut, rollt das ewige Rad der Welt. Weit reicht sein Blick über Länder und Meere hinweg, ja über Ringgebirge und Wallebenen des Mondes; hinweg über die Zeiten der Vergangenheit bis in die ferne Zukunft. Das Alles weiss der Mensch: die Jahrhunderte sind ihm nicht ungenützt verflossen, er hat Erfahrungen gesammelt, und steht jetzt da, das weise Kind der Zeit, ein *πολύιδρις ἀνήρ*.

Nur Eines weiss er noch nicht, oder selten weiss es Einer, und dieser weiss wenig davon: was das Wissen sei. — Der Mann, der auf dem Observatorium durch scharfsinnige Combinationen die Elemente der Neptunusbahn errechnet, der in der Anatomie die längst geahnte Existenz des Zwischenknochens in der oberen Kinnlade unwiderleglich darthut; oder der Philologe, der in genialer Divination die Leseart des codex Ambrosianus im Voraus erräth: sie alle würden stutzen, wenn man sie nach dem

Wesen ihrer Erkenntniss fragen wollte; sie würden vielleicht antworten und dann sehen, dass es schwer sei zu antworten. Ja es scheint, dass jemehr sich die wissenschaftliche Arbeit theilt, je specielleren Zweigen jeder Einzelne sich widmet, das Bewusstsein von dem grossen Zusammenhange dieser speciellen Zweige um so mehr abhanden kommt; der Anatom hat es schier vergessen, wie nahe verwandt bei aller Fremdheit sein Thun dem des Philologen ist; es ist die alte Frage: was dünket Dir vom Wissen?

Der Name „Wissenschaft" ist der Wissenschaft fremd geworden, und ein Einziger vermöchte ihn zu deuten; Einer, der von den Facultäten oft geschmäht, doch das verkörperte Selbstbewusstsein aller Facultäten ist: der Philosoph.

Fraget einen Plato, einen Aristoteles, und sie werden sich freundlich zu Euch gesellen, wenn Ihr nach den ἐπιστήμη ἐπιστήμης dürstet; schlagt in Baco's, in Fichte's Wissenschaftslehre nach, und sie werden Euch suchen helfen, wenn Ihr über den Wahrheiten die Wahrheit nicht finden könnt. Der Philosoph übersieht das Fach als Fach und ist ein Kenner aller Disciplinen; er ist den ersten Spuren der Weisheit im Kinde nachgegangen, und hat den Sprüchen des gereiften Denkers zugehorcht; als jugendliche Völkerhorden Sprachen und Religionen schufen, war er mitten unter ihnen, und den hochgebildeten Trägern der Cultur, denen nichts mehr neu ist, lebt er ein Genosse. Er hat über die Natur des Wissens lange nachgedacht, er hat es in allen seinen Erscheinungen verfolgt, um in der Mannigfaltigkeit die Einheit, in der Einheit die Mannigfaltigkeit zu zeigen: Die Wissenschaft ist unviversell und der Philosoph hat die Universalität begriffen.

Aber nicht falsch möchte er verstanden werden, und es ist wichtig, dass die Welt erkenne, wie er's meine.

Der Philosoph will nicht Alles wissen, nur was das Wissen von Allem sei, das will er wissen. — Hierauf sich durchaus beschränkend, sucht er aus einem allgemeinen Begriff des Wissens alle besonderen Formen desselben, aus einer überall zu Grunde liegenden Methode alle einzelnen Methoden systematisch abzuleiten und beobachtet dabei ganz dasselbe Verfahren, welches er eben zum Gegenstande seines Denkens macht: die Zerlegung der Gattung in ihre Arten und Unterarten, die Deduction des Besonderen aus dem Allgemeinen. Wie der Naturforscher die gegebene Vielheit der elektrischen und magnetischen Kräfte ordnet und auf eine Grundkraft zurückzuführen bemüht ist: so nimmt der Philosoph, ein Naturforscher des Geistes, die verschiedenen Aeusserungen der wissenschaftlichen Thätigkeit desselben aus der inneren oder äusseren Erfahrung auf und betrachtet sie nach der ihm eigenthümlichen Systematik, abstrahirend und determinirend, vereinigend und trennend; und sofort fällt er wiederum in das Gebiet seiner eigenen Untersuchung, so dass er sich an derselben beständig selber prüfen kann.

Wird er nun diese Prüfung aushalten? Wird sich die Philosophie selbst den Todesstoss versetzen, indem sie diese Erfahrung für unmöglich und die Wissenschaft selbst für einen subjektiven Wahn erklärt? Müsste dieses Urtheil nicht selbst wieder einem Wahne gleich sein? Will man aber nicht sich so selbst widersprechen, und um dem ewigen Wahne zu entfliehen, an eine objektive Wahrheit glauben, sind wir dadurch wirklich dieser letzteren geworden? Wir wollen der Lösung dieser schwierigen Fragen nicht vorgreifen und nur constatiren, dass es sich bei unserer Theorie in der That um eine Vernunftkritik im Kant'schen Sinne, also um eine Bestimmung des Ursprungs der Gesetze und der Grenzen der menschlichen Erkenntniss handeln wird, sofern wir den Begriff der

wahren Erkenntniss und das, was diesem Begriffe entspricht, bestimmen wollen, nur erhebt die Abhandlung Anspruch auf eine genaue Systematik, wenn sie nicht sowohl eine Summe einzelner kritischer Untersuchungen, als ein streng geordnetes und mit Nothwendigkeit in sich zusammenhängendes Ganzes eines Begriffes geben will, vorausgesetzt nämlich, dass sie es in der That zu einem stichhaltigen Begriff des Wissens bringt.

Aus dem Allen geht aber hervor, dass die Lehre von der Erkenntniss nicht etwa eine Encyclopaedie aller menschlichen und göttlichen Dinge, keine Summa oder speculum doctrinale sein soll; gern bescheidet sich der Philosoph von manchen Dingen weniger zu wissen als der Fachgelehrte. Nur dem Einen, was noth ist, hat er eifrig nachgejagt, ihm ist kein Objekt so merkwürdig, als das Subjekt, Objekt, welches alle Objekte in seinen Tiefen birgt, und mit ihm allein beschäftigt er sich. Hierin kundig geworden, ist er eine Stufe hinausgestiegen über das gemeine Wissen: ein Meister der Logik steht er da, als die lebendige Vernunft der Zeit und die Methodologie der Wissenschaft, als der Spiegel, in dem sich sein Jahrhundert, in dem sich der denkende Weltgeist selbst erkennt.

Hehrer Genius des Wissens, wenn Du lebst! Du trägst den sternenbesäeten Mantel, Meergrün Dein Gewand, Dein Gürtel feuerfarben; das hohe Buch der Weisheit ist vor Dir aufgeschlagen und mit begeistertem Blicke über unser Dasein schweifend, denkst Du Deine Weltgedanken: Einer Deiner geringsten Diener unternimmt es, Dir auf's Neue einen solchen Spiegel vorzuhalten. Er hat die Gläser mit Fleiss geschliffen und die Folie wohl untergelegt. Möchte nun das Werk auch gut sein und Dein erhabenes Bild, sei es, dass Du über Himmeln schwebst, oder auf der Erde wandelst, voll und treu wiedergeben!

Es erübrigt noch über die angekündigte Beziehung der

Untersuchung auf den aristotelischen Lehrbegriff einige Worte zu machen.

Jeder Schriftsteller, welchem Fache er auch immer angehöre, hat zweierlei zu studiren: die Sache selbst, über die er zu schreiben unternimmt, und die Schriften über die Sache, welche die Literatur enthält. Das Erste ist das Hauptstudium, das unter allen Umständen erforderlich ist, das Zweite das Nebenstudium, das unbedingt empfohlen werden muss; das Erste geschieht direct um der Sache selber willen; das Zweite hat einen indirecten, einen pädagogischen Zweck. — Prüfen wir es einzeln.

Die Welt kennen zu lernen, in allen Abgründen und auf allen Höhen heimisch zu sein; sie auf seinem Herzen zu tragen, und über ihr Wesen nachzudenken zu jeder Stunde und an jedem Ort: das ist die Aufgabe dessen, der den stolzen Namen eines Weltweisen verdienen will. Nicht im stillen Gemach, mitten auf dem bunten geräuschvollen Markte des Lebens wächst der grosse Philosoph heran; Natur und Geschichte in dem ganzen verwegenen Umfange dieser Worte sind die Lehrmeister, denen er seine beste Bildung dankt. Glänzend vor ihm ausgebreitet liegt die tausendfache Welt, die Welt, die dem offenen Auge ewig neue Wunder zeigt, und im andächtigen und unverdrossenen Anschauen dieser Wunder wird der Genius wach und verrichtet unwillkürlich die angeborene Thätigkeit.

Dem lebendig gewordenen und ahnungsvoll zur Entfaltung drängenden aber kommt, oft vielleicht allzufrüh, der Unterricht zu Hülfe, welcher in der Anleitung besteht, zunächst nicht productiv von selbst über ein Objekt nachzudenken, sondern reproductiv so darüber zu denken, wie ein Anderer. Diese Uebung in der Reproduction fremder Gedanken, welche dem Geiste um so leichter gelingen wird, je mehr er bereits productiv thätig gewesen ist, wird dem Knaben, der zur Schule geht; sie wird vom

Philosophen betrieben, wenn er die Logik des Aristoteles studirt.

Oft nun kann der Unterricht dazu dienen, die productive Kraft erst recht zu wecken; oft wird er sie auch nur befestigen und stärken, immer aber ist er von der grössten Wichtigkeit, und wenn es zwei Männer gäbe von gleicher Anlage, dieser aber abgeschnitten von jedem Verkehre mit der Vergangenheit und Gegenwart, jener von der Weisheit aller Zeiten, wie sie hauptsächlich auch in der Sprache niedergelegt ist, systematisch angeregt; nicht, dass der Eine Alles, der Andere gar nichts leisten würde; aber welcher von Beiden mehr leisten würde, unterliegt wohl keinem Zweifel.

Es stünde einem Philosophen übel an, von seinem System zu sagen: das ist mein, und die tausend Fäden nicht zu sehen, durch die er, eigenthümlich wie kein Anderer, mit dem Geisterreiche leise verkettet ist.

Jedes wissenschaftliche Werk ist so sehr ein Product der Zeit als des Genius; und wie hoch man auch die schöpferische Kraft des Letzteren anschlagen möge, er würde sich selber überlassen, von der Condition einer Jahrhunderte langen Bildung nicht befruchtet, hinter dem praedestinirten Ziele bleiben. Der Philosoph aber wird vor Allem diese befruchtende Kraft zu schätzen wissen, er am wenigsten wird den Narren aus eigener Hand, den Autodidakten von keiner Schule spielen wollen.

Wenn es mithin auch die unerlässliche Pflicht des Philosophen, wie überhaupt des wissenschaftlichen Autors ist, zu allen voraufgegangenen Arbeiten seines Faches wissentlich in einem Verhältniss zu stehen; ja wenn der Mangel eines solchen Verhältnisses ein gewichtiges Argument gegen die Gründlichkeit und Vollständigkeit des neuen Systems abgeben würde: so fragt es sich doch, ob besagtes Verhältniss im Systeme selbst aufgezeigt werden solle.

Vor allen Dingen müsste, wenn man der Entwickelung der Sache eine Entwickelung der Ansichten über die Sache einflechten wollte, Methode in dieser historischen Beleuchtung sein; die Systeme, deren man Erwähnung thun will, mit richtigem Takte ausgewählt, dann die Beziehungen zu denselben vollständig und systematisch aufgewiesen werden, kurz, man müsste principmässig verfahren, und die geschichtlichen Noten nicht vom zufälligen Wissen oder von ungefährer Laune abhängen lassen. Endlich aber dürfte man sich in diesem von dem Historiker erborgten Theil auch die volle Wissenschaftlichkeit nicht ersparen und sich in historischen Dingen historischer Kritik, historischer Quellenstudien nicht überhoben glauben.

Gleichwohl, wir nahmen Unterricht, wozu? Um selbst gelehrt zu werden; wir sahen mit fremden Augen statt der eigenen, wozu? Um mit den eigenen zu sehen. Das wolle man doch nie vergessen, und nur der Sophist wird es leugnen, während es ein Sokrates und jeder Kenner seiner mäeutischen Kunst bestätigt: dass die Schule, welche wir besuchten, nur einen propädeutischen Zweck hatte; dass wir den Plato nicht um seiner selbst willen studirten, sondern um zur eigenen Forschung fähiger zu werden. Wenn wir aber über die Erkenntniss und zugleich über Plato's Lehre von der Erkenntniss reden, so vermischen wir heterogene Untersuchungen mit einander; wir vermischen die Sache selbst mit ihrer Verstellung in dem und jenem Kopfe aus der und jener Zeit; Beides aber kann sich nur auf eine unangenehme Weise stören und verwirren.

Soll man also im philosophischen Systeme gar nicht über philosophische Systeme sprechen? Wer diese Folgerung zöge, würde das Vorige missverstehen. Man rede über die Sterne, wo man über die Sterne reden soll, man rede über die Logik, wo man über die Logik reden soll.

Wenn die Wissenschaft um ihrer selbst willen betrachtet; wenn sie in der Reihe der Objecte, nachdem sie viel fremdes angeschaut, endlich das Nächste, sich selbst in ihrem eigenen Kleid und Schmucke wiederfindet: dann bespreche der Philosoph den Philosophen, dann verwerthe er die etymologischen Schätze, die er nicht umsonst aufgespeichert hat; dann mag er sich um die Geschichte, um die Geschichte seiner Freunde, seiner geistigen Väter, zu denen er bald versammelt werden wird, mit Liebe und mit Pietät gekümmert haben; und auch hier seien seine Gedanken original und frei, nicht durch unzählige Krücken ebenso sehr gestützt als gehemmt.

Mit alledem ist freilich eine gewisse Klasse historischer Exposés noch gar nicht ausgeschlossen. Den kühnen und sicheren Fortschritt der Entwickelung durch allerhand Citate oder Controversen aufzuhalten, ist nämlich besonders in denjenigen Wissenschaften Sitte geworden, welche nicht evident genug sind, um ohne Autoritäten auszukommen; wo man daher entweder den mangelnden Beweis durch Machtsprüche Anderer ergänzt, oder das Bedürfniss fühlt, den Widerspruch gegen besonders hochgeachtete Lehren zu rechtfertigen.

In der Mathematik und den exacten Wissenschaften findet man historische Explikationen weit seltener. Hiergegen ist nichts zu erwidern, als dass Autoritäten den Beweis weder befestigen noch erschüttern; dass dieser vielmehr entweder auf eigenen Füssen oder gar nicht steht.

Seit meiner frühesten Jugend hat vor meiner Seele ein Ideal gestanden, und ich habe es hochgehalten als mein bestes Theil. Dieses Ideal war ein philosophisches System, welches einem edlen Baume gleich bis in seine fernsten Verzweigungen aus einem lebendigen Keim entwickelt, durch organisches Wachsthum ohne mechanische Zusammenfügung enstanden sei. Möchte dies dienen, um

die Beschränkung des historischen Stoffs auf den grossen Vater der Logik zu rechtfertigen und zugleich den Geist zu kennzeichnen, in welchem wir ihn zu dieser Untersuchung herbeizuziehen gedenken.

Unter den Ausgaben des Aristoteles sind wir in gewöhnlichen Fällen der von Bekker im Auftrage der Berliner Academie der Wissenschaften besorgten und auf Vergleichung der besten Handschriften begründeten neuen Ausgabe (4 voll. Berl. 1831) gefolgt, welche zugleich eine lateinische Uebersetzung und Auszüge aus den Commentatoren enthält und für alle neueren Ausgaben, wie unter anderen für die Didot'sche (4 Bde. Par. 1847—57) und die Weise'sche (7 Hefte. Lpz. 1842—43) die Unterlage abgiebt. Eine Art Ergänzung bildet Rose's Aristoteles pseudepigraphus (Lpz. 1863), eine vorzügliche Sammlung der echten und unechten Fragmente aristotelischer Schriften. Unter den Ausgaben und Uebersetzungen einzelner Werke sind hier hervorzuheben: das Organon von Waitz (2 Bde. Hann. 1844—46), deutsch von Zell (7 Bdchn. Stuttg. 1835—41); die Kategorien, herausgegeben von Zenko (Lpz. 1846) und von Bekker (Berl. 1843); die Bücher von der Seele, herausgegeb. von Trendelenburg (Berl. 1835) und von Torstrik (Berl. 1862); ferner die Physik, herausgegeben von Bekker (Berl. 1843) und von Prantl (Lpz. 1854), deutsch von Weise (Lpz. 1829).

Man vergleiche ausserdem Stahr Aristotelia (2 Bde. Halle 1830); Michelet examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique (Par. 1836); Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote (Par. 1837), Thurot études sur Aristote (Par. 1860), Glaser, die Metaphysik des Aristoteles (Berl. 1841), Müller, das Prinzip und die Methode des Aristoteles (Lpz. 1844), Biese, die Philosophie des Aristoteles (2 Bde. Berl. 1835—42), Brandis, Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen (2 Bde. Berl. 1853—57),

Zeller, Aristoteles und die alten Peripatetiker (Tüb. 1861), C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I. und Trendelenburg, Geschichte der Lehre von der Kategorie (München und Berlin). Endlich Elementa logices Aristotelicae ex ipsius libris excerpsit, convertit, illustravit P. A. Trendelenburg, Berol. 1836. Ed. 4. a. 1852. Einzelne Schriften werden wir noch im Verlaufe der Schrift selbst zu nennen Gelegenheit haben.

Theil I. Stellung der Wissenschaftslehre im System des Aristoteles.

Cap. I. Gliederung des aristotelischen Systems.

§ 1. Begriff der Philosophie nach Aristoteles überhaupt.

Die Philosophie, auch nach Aristoteles aus der Verwunderung hervorgegangen (Met. *A*. 2) ist, sofern sie von vornherein im Gegensatze zur praktischen und poetischen Thätigkeit als eine theoretische gefasst wird, die Erkenntniss aus allgemeinen Begriffen (*τὰ μάλιστα καθόλου*) und betrachtet beispielsweise die Untersuchung des Unterschiedes zwischen dem Sokrates und dem sitzenden Sokrates, des Gegensatzes zwischen Eins und Eins, der Natur des Gegensatzes selber als ihr eigentliches Feld (Met. *Γ*, 2); mit anderen Worten, sie beschäftigt sich mit dem Wesen der Dinge und dessen Eigenschaften (*δῆλον ὡς ἐκ τίνης ἐπιστήμης τὸ τί ἐστ' γνωρίσαι καὶ τὰ συμβεβηκότ' αὐτοῖς* 26). Hiermit stellt sie sich zwei anderen Disciplinen entgegen, welche sich ebenfalls mit dem Wesen (*τὸ ὄν*) beschäftigen, der Dialektik und der Sophistik, die erstere giebt der Philosophie an Beweiskraft nach (*τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως*),

da sie nicht die Wahrheit einsieht, sondern nur gewissermassen nach ihr tastet, die letztere an wirklich gutem Willen (*τοῦ βίου τῇ προαιρέσει*), da sie nur den Schein sucht.

Zweck der Philosophie ist einzig der Gewinn der Einsicht und die Befreiung von Unwissenheit, kein materieller Vortheil, weshalb sie mit einem freien Manne zu vergleichen ist, der sich selber und keinem Anderen angehört, eine göttliche dem Menschen fast zu erhabene Wissenschaft. Nothwendiger sind alle anderen Wissenschaften, grösser keine (Met. *A*, 2).

§ 2. Theile der Philosophie.

Solche theoretische Wissenschaften nun giebt es, wie Met. *E*, 1. auseinandergesetzt wird, drei: Mathematik, Physik, Theologie, unter denen die dritte die andern beiden ähnlich überragt, wie die theoretischen Wissenschaften im Ganzen die übrigen Wissenschaften überragen. Die Theologie nämlich, oder wie sie sonst genannt wird, Metaphysik, die erste, die eigentliche Philosophie, beschäftigt sich mit dem Seienden als Seienden, dem Wesen des Seins und seiner nothwendigen Eigenschaften (*καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν*). Der Name Metaphysik soll zufällig entstanden sein, indem der Theil der Schriften des Aristoteles, der die Untersuchungen über die höchsten theoretischen Begriffe enthält als ‚der auf die physischen Bücher folgende' (*μετὰ τὰ φυσικά*) bezeichnet wurde; bei den Alten ist dieser Name nicht gewöhnlich gewesen; bei ihnen bezeichnet im Allgemeinen der Ausdruck „Physik" das, was die Neueren Metaphysik oder theoretische Speculation nennen, cf. Brandis Comment. Acad. Berol. 1834, r. 63—87. H. Bonitz, Arist. Met. recogn. et enarr. 2 Voll. Bonnae 1848—49. Voll. II, p. 10. sqq. Kurz die erste

Philosophie betrachtet das ewige und über die reale Natur hinausliegende Wesen aller Dinge; die Physik dagegen zweitens mit der Welt der Sichtbarkeit, die auch anders sein könnte, und nur ist, weil sie ist, nicht weil sie sein muss (Met. *E* II. *Z* I.); endlich drittens die Mathematik mit den zwar ewigen und unveränderlichen, immerhin aber der Existenz nach von dieser Realität untrennbaren Eigenschaften (ib.). Von allen diesen Wissenschaften ist als eine gar nicht auf Wirklichkeit, sondern nur auf willkürlicher Satzung beruhende (*νόμῳ μόνον φύσει δὲ μή* Eth. Nicom. 1, 1) die Politik zu trennen, als deren wesentlicher Bestandtheil zugleich die Ethik anzusehen ist (*μέρος ἐστὶν ἄρα, καὶ ἀρχὴ ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία τῆς πολιτικῆς, τὸ δ' ὅλον καὶ τὴν ἐπωνυμίαν δικαίως δοκεῖ ἄν μοι ἔχειν ἡ πραγματεία οὐκ ἠθικὴν ἀλλὰ πολιτικήν.* Magn. Mor. 1, 1.)

Für die erste Philosophie, wie für jedes andere Wissen ist aber das Denken das nothwendige Instrument, und deshalb suchte Aristoteles die verschiedenen Formen der Begriffsverknüpfung und Ableitung der Begriffe aus einander mit einer Sorgfalt zu bestimmen, durch welche er der eigentliche Entdecker der Logik wurde. Er knüpfte dabei die Sprache an, er suchte in den Kategorien die allgemeinsten Klassenbegriffe aufzuzählen, durch welche diese die Dinge und ihre Beziehungen bezeichnet; er erörterte die verschiedenen Formen der Begriffsverknüpfung in den Urtheilen und deren Verhältnisse, er begründete endlich die Syllogistik als die wissenschaftliche Form eines fortschreitenden Erkennens.

Ἄξιόν ἐστι, sagen wir nun mit Schol. Aristot., p. 140, ed. Brandis, *ζητῆσαι τί ἂν εἴη ἡ λογικὴ Ἀριστοτέλει, πότερον μέρος ἢ μόριον ἢ ὄργανον, καὶ οἱ μὲν Στωϊκοὶ κατασκευάζουσιν ὅτι μέρος ἐστίν, οἱ δὲ Περιπατητικοὶ ὅτι ὄργανον, οἱ δὲ Ἀκαδημαϊκοὶ τὴν μέσην βαδίζοντες καὶ*

μέρος καὶ ὄργανον εἶναι αὐτήν φασι τῆς φιλοσοφίας. — Vergleiche Simplicius in Schol. Arist. r. 39. 42: *ἡ δὲ λογικὴ πᾶσα τὸ ὀργανικόν ἐστι μέρος τῆς φιλοσοφίας.* Dass nun Aristoteles selbst die logischen oder angemessener seiner eigenen Terminologie (Anal. poster. 1, 22) analytischen Untersuchungen überhaupt für philosophische erkannt habe, erhellt aus Stellen wie Met. *Γ*, 3: *ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἦ πέφυκεν καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέφασθαι δῆλον* und ib. B. 2. *καθόλου γὰρ μάλιστα καὶ πάντων ἀρχαὶ τὰ ἀξιώματά ἐστιν, εἶτ' ἐστὶ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίνος ἔσται περὶ αὐτῶν ἄλλου τὸ θηωρῆσαι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος;* da er jedoch die Logik anderswo nicht als eine besondere Disciplin den obengenannten gegenüberstellt, so ist es, falls er sie mit zur Philosophie rechnet, uns überlassen, den Theil ausfindig zu machen, welchem sie schicklich einzuordnen wäre, und wir glauben nicht fehlzugreifen, wenn wir als diesen Theil die Physik bezeichnen.

Mit der Natur, mit den Erscheinungen des Lebens und der Seele ist das Denken in der Erfahrung gegeben, wie es ist. Der menschliche Verstand ist nicht nothwendig durch sich selbst und desswegen a priori zu erschliessen, weil er nicht nicht sein und nicht anders sein könnte, sondern wir wissen von ihm a posteriori, als einer in diesem Sinne zufälligen Existenz; wir haben ihn, wenn wir scharf zusehen, immer aus Erfahrung, wenn auch nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, wie dies in der Naturwissenschaft auch sonst vorkommt. Das Denken ist also nicht ein Gegenstand der Metaphysik, als welche sich mit dem absolut nothwendigen Sein oder wenigstens mit den absolut nothwendigen Eigenschaften des Seins, wenn es nämlich überhaupt eines giebt, beschäftigt; es ist nicht ein Gegenstand der Mathematik, als welche sich mit den nothwendigen

Bestimmungen dieser uns in Erfahrung gegebenen Realität, welche in sich auch nicht existiren könnte, nun aber, da sie existirt, nur so zu existiren vermag, wie sie existirt, beschäftigt; sondern es ist ein Gegenstand der Physik, welche die Erscheinungswelt einfach hinnimmt, wie sie ist. *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γιγνώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφορὰν καὶ πῶς ποτε γίγνεται τὸ νοεῖν.* de anima III, 4.

Theil II. Der Begriff der Wissenschaft im Allgemeinen.

Cap. I. Das Sein.

§ 1. Die Dinge an sich.

Ruhig geht die Welt nach alter Weise ihren grossen Gang. Ihre Sonnen kreisen und ihre Monde wandeln; die hohen Gestirne rollen in ungestörtem Einklang ihre ewige Bahn. Und auf der heimischen Erde ebbet und fluthet das unerforschte Meer, ihre Gletscher glühn und ihre Thäler dampfen Tag für Tag und Jahr um Jahr. Die Individuen aber, welche sie bevölkern, tauchen auf und nieder, plötzlich zum Leben geweckt, spielen sie ihre kleine unbemerkte Rolle, nähren und mehren, denken und dichten, herrschen und hören, um zurückzukehren in den Schooss, der sie geboren hat. Wechselnde Weltfluren, vorüberrauschende Ströme der Geschichte — ein tausendfaches Sein und Werden, das, ob es wohl an sich Alles, doch sofern es nur an sich ist, nichts ist.

Denn das objektive Ding ist eben weil es objektiv ist, noch gar kein Ding, d. h. es steht zu keinem weder

positiven noch negativen Prädikate in gar keiner Beziehung, es verhält sich absolut und different. Setzen wir einen Gegenstand als seiend und sagen von ihm als solchem etwas aus oder nicht aus, legen ihm als solchem eine Eigenschaft bei oder nicht bei, so vernichten wir das, was wir gesetzt, denn er lebt ein völlig isolirtes Leben. Alles was ist und geschieht, was wirkt und leidet, ist und geschieht in reiner, einsamer, jegliche Wesensbestimmung ausschliessender Daseinskraft, wirkt und leidet gleichsam blind und ohne Sinn; die Realität, richtig begriffen, ist einfache, durch und durch lebendige Realität, ist nichts weiter als Realität.

Die Wirklichkeit ist daher durchaus unvernünftig, weder irgend wahr noch falsch, alles logischen Inhalts völlig baar. Sein und Denken zu identificiren ist eine philosophische Ungeheuerlichkeit, das πρῶτον ψεῦδος aller Speculation. Natürlich fällt das Denken, sofern es ist, unter den Begriff des Seins, aber auch das Denken ist, sofern es ist, wie alles was ist, von jeglicher Gedankenbeimischung zu reinigen. Die Welt ist nicht eher ein Gedanke, als bis sie gedacht wird; und sofern dieser Gedanke ist, wird er nicht gedacht.

Die reine und von allem Wirrsal bindender oder lösender Verstandesfäden ferne Natur des Seienden tritt nun zunächst und hauptsächlich in seiner ursprünglichen Erscheinungsform hervor, dem primären und sämmtlichen secundären Schattenbildern und Copien zum Prototyp dienenden originalen Sein.

Die grossen, aus eigener Machtvollkommenheit existirenden Gebilde der organischen und unorganischen Natur, ihr geheimnissvolles Werden und Entstehen, das erhebende Zusammenspiel ihrer Kräfte, die seit uralten Zeiten in unwandelbarer Ordnung thätig sind, sie fordern uns zur Prüfung eines hohen, unbegreiflichen und gleichsam körper-

lich gewordenen Weltverstandes zunächst heraus. Wie ausserordentlich sind diese Gebilde, wie herrlich und wunderwürdig diese Ordnung! Wie nahe liegt es, in den Dingen die Gedanken Gottes und in den Gesetzen der Bewegung das Wehen seines schöpferischen Geistes zu vernehmen! Wie gern möchte man den Causalzusammenhang der Geschichte, jenes bedeutende Netz, das wir zwischen Bedingungen und Folgen immer von Neuem knüpfen, als den lebendigen Niederschlag der unendlichen Vernunft und die Principien, welche die kommende Welt von Ewigkeit her begründen, als den realisirten Tiefsinn eines Absoluten anerkennen. Denken wir doch über nichts Anderes als über das Wesen dieser Welt, finden wir doch keine andere Wahrheit, als ihr Wesen; und was wir denken, das sie ist, ist sie es denn nicht?

Sie ist es nicht, ihr fehlt dieses „ist", sie ist ohne Prädikat. Was sind jene Gebilde, wenn wir sie nicht bewundern, wo jener Tiefsinn, wenn wir ihn nicht entdecken? Die Wirklichkeit wirkt und wir erkennen die Bedingung, das Seiende ist und wir finden seine Wahrheit. Die Realität ist nichts, der Geist ist alles; sie offenbart uns nichts, wir allein sind die Quelle alles Seins und Nichtseins. Die Realität ist arm und starr, der Geist unendlich reich und weise, *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς, τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ* Met. *E.* 4.

Weg daher mit einer Weltlogik oder Dialektik, die nur dazu dient, den reinen aristotelischen Begriff des Seins zu trüben und seiner Leerheit eine Fülle mitzutheilen, die ihm nicht gebührt. Alles Seiende ist wahr, und alles Geschehene vernünftig, nur wenn es zu seinem eigenen Wesen in Beziehung tritt, ja es ist dann zu gleicher Zeit unwahr und unvernünftig: aber sofern es ist, sofern es geschieht, tritt es in eine solche Beziehung nicht und ist daher weder

das Eine noch das Andere. Der Traum von der Objectivirung der Idee war gross; ihn als Traum zu erkennen, grösser.

§ 3. Die Vorstellungen an sich.

Unter den Individuen, welche einen Theil der Wirklichkeit ausmachen, sind einige mit Organen ausgerüstet, um die Wirklichkeit ausser ihnen aufzufassen und die überall vorüberfliehenden Erscheinungen hier und da ergreifend, Bilder und Symbole derselben in sich zu erzeugen. Durch die von aussen kommenden Reize werden nämlich die Sinnesnerven des thierischen Organismus angeregt, je nach ihrer besonderen Qualification auf einen dieser Reize zu reagiren und ein ihm entsprechendes Bild hervorzubringen, welches an sich nur durch das reizende Objekt bedingt, im gemeinen Leben für ein Abbild des reizenden Objektes selbst gehalten wird. So erzeugt die Netzhaut von dem die Erzitterung der leuchtenden Körper fortpflanzenden Aether, der Gehörnerv, von der die Schwingungen der gespannten Saite weitertragenden Luft getroffen, Bilder farbiger Gestalten, Bilder von Ton- und Klangfiguren u. s. f.

Jedes auf diese Weise thätige Organ, welches mit dem Aufhören des Reizes wenigstens bei normalen Zuständen aufhört thätig zu sein, kann von dem cerebralen Centrum aus, an welches die Nerven die erhaltene Anregung abgaben, auf demselben nur rückgängigen Wege zu einer Reproduction des Bildes angeregt werden; das reproducirte Bild wird sich dann von dem producirten höchstens bisweilen durch seine Schärfe unterscheiden. Ein solches Bild, diese Function des äusserlich oder innerlich erregten Sinnesnerven, wodurch wir in den Stand gesetzt werden, adäquat oder nicht adäquat die Aussenwelt wenigstens nach bestimmten Seiten hin, so hier nach der der Schwin-

gung in ihren kleinsten Theilen oder in ihrer ganzen Ausdehnung uns zu vergegenwärtigen, nennen wir Vorstellung, wie z. B. wenn wir von der Vorstellung einer Violinsaite oder eines Geigentones reden, die Vorstellungen können sich dann vielfach unter einander compliciren, so dass wir die verschiedenen Erscheinungsweisen des Objektes, wie hier Gestalt und Klang der Saite, in ein Bild zusammenfassen u. s. w.

Es gesellt sich auf diese Weise zu dem eben geschilderten primären Sein ein anderes secundäres, zu der originalen Welt der Prototypen eine second hand world, welche neben der ursprünglichen als Werk eines Theils derselben herläuft, und zwar dem eigentlichen Denken und Erkennen näher zu bringen scheint, aber indem sie eine Wirklichkeit in der Wirklichkeit ist, eben so sehr zu der reinen beziehungslosen Realität gehört, ebenso nur an sich, ebenso nichts. Denn die Vorstellung als einfaches Correlat eines äussern Objektes ist zwar das eigentliche Element des logischen Verhältnisses, so zu sagen der Baustein des Gedankens; aber als solch' elementarer Baustein ist sie noch ebenso starr und isolirt, wie jedes andere Urbild oder Abbild. Die Idee einer Saite ist ein todter Reflex der Saite in unserem Innern, ein Reflex, dem jede Beziehung zu einem Wesen fehlt. So lange wir bloss vorstellen, gehen wir einher als wandelnde Spiegel, lebendige Camera, die vielerlei Bilder sammeln; und trügen wir ihrer Tausend mit uns herum und hätten kein Organ, um sie zu verknüpfen, wir wären, um auf ein bekanntes Gleichniss anzuspielen, ein tönendes Erz und eine klingende Schelle.

Wir haben also gleichsam Münzen eingetauscht, um die Rechnung des Verstandes beginnen zu können; aber noch wissen wir von dieser Rechnung nichts. Die Idee der Saite ist, wie ihr äusseres Symbol, das Wort, ein einsamer, nichts bedeutender Begriff, der erst das Prädikat erwartet;

die Vorstellungen wie die Worte (Aristoteles spricht immer nur von diesen), sind noch unvermählt und an der Schwelle des Gedankens harren sie des Priesters, der sie durch die Copula verbindet. *Ἕκαστον τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται ἢ ἀποφάσει, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις ἢ ἀπόφασις γίγνεται. ἅπασα γὰρ δοκεῖ κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἤτοι ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι. τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν, οἷον ἄνθρωπος, λευκόν, τρέχει, νικᾷ.* Cat. 4.

Cap. II. Das Denken.

§ 1. Das unmittelbare Denken oder Urtheilen.

Ein Verhältniss des Seins, welches auf Wahrheit oder Unwahrheit Anspruch erheben könnte, würde erst dann entstehen, mithin das Sein zu sein anfangen, wenn es zu irgend etwas in Beziehung und irgend etwas gleichgesetzt würde. Dann würde seine Indifferenz aufhören, und indem das Ding an sich aus seiner Isolirtheit heraus in eine lebendige Vereinigung mit einem Prädikate träte, konnte man diese Vereinigung (*συμπλοκή*) anerkennen oder leugnen. Bei dieser Vereinigung oder Identification würde es sich demnach nicht mehr um die einfache Existenz eines Dinges, sondern vielmehr um die Existenz eines Dinges als eines Dinges, die Identität des Dinges mit einer Eigenschaft, also um eine doppelte Existenz aber eines und desselben Dinges handeln; das Ding wird zum Subjekt und zugleich zum Prädikat.

Soll nun besagte Identification möglich sein, so müssen einem Identificator zwei der Identification fähige Dinge zu Gebote stehen, um das eine als Prädikat mit dem anderen als Subjekt zu vermählen. Es muss ein Wesen geben,

welches gleichstellt, und es muss Objekte geben, welche gleichgestellt werden.

Solche Objekte sind nun eben die Vorstellungen, welche vom Geiste beliebig hervorgerufen und im Urtheile identificirt werden können. Die Identification besteht in der bewussten Nebeneinanderstellung derselben als identischer Vorstellungen; Nichts ist als die Vorstellung. Das Ding also, welches ein identisches Verhältniss eingehen kann, ist die Vorstellung, sei sie nun auf äussere Veranlassung entstanden oder ein blosses Phantasiegebilde, wie es z. B. mathematische Figuren sind: ist sie vorhanden, so erzeugt der Geist mittelst der Phantasie eine zweite Vorstellung, die der ersten gleich sei; und diese Assertion der Vorstellung nennen wir Denken. Die Vereinigung aber ist nicht ohne Trennung, die Identification nicht ohne gleichzeitige Entgegensetzung zu begreifen; und in demselben Augenblicke, wo das Sein anfängt zu sein, fängt es auch an nicht zu sein; diese Entgegensetzung ist entweder als Sonderung des Prädikates vom Subjekte, oder als Verbindung des negativen Prädikates mit dem Subjekte aufzufassen. *Ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις· οἱ δ' ἄλλοι πάντες συνδέσμῳ εἷς.* de interpr. 5.

Denn es ist gar nicht möglich, etwas als seiend anzuerkennen, ohne zugleich das Sein vom Sein zu scheiden, d. h. das Sein durch sein Gegentheil zu begrenzen und dem negativen das positive, dem nicht gesetzten das gesetzte Sein entgegenzusetzen. Aber man würde sehr irren, wenn man hierin einen neuen Gedanken erblicken wollte. Denn der Gegensatz ist immer negativ. Wenn wir, indem wir von einem Dinge sagen, dass es etwas sei, auch zugleich sagen, dass es etwas nicht sei, so sagen wir nicht etwas Positives von dem Dinge aus, sondern es ist reine Aufhebung, reine Negation. Die entgegengesetzte Vor-

stellung ist nur die Kehrseite der entgegengesetzten; beide lassen sich nur durch einander begreifen. Wie ein Ball von verschiedenen Händen, auf der rechten und auf der linken Seite, vorwärts und rückwärts aufgefangen wird: so tritt im Gegensatze die eine Vorstellung mit sich selbst nach ihren verschiedenen Betrachtungsweisen in Beziehung; er ist nicht wie ein Januskopf, der sich auf zwei Seiten packen lässt, sondern wie eine Kugelfläche, die convex auf der einen, concav auf der anderen Seite ist. Eben wegen dieser seiner Immanenz ist der Gegensatz mit dem Denken unlöslich verknüpft.

Hieraus folgt unmittelbar, dass Sein und Nichtsein nicht zwei positive Vorstellungen sein können, weil ein Gegensatz zwischen zwei positiven Vorstellungen widersinnig ist. — Es ist durchaus incorrect ausgedrückt, wenn man sagt, a sei b, b sei a entgegengesetzt: a und b haben als a und b nicht die geringste Beziehung zu einander, sie sind nach einem Ausdruck in der Logik vollkommen disparat: nur sofern a nicht b ist, ist a der Gegensatz von b, nur sofern b nicht a ist, b der Gegensatz von a. Das Sein als Sein kann dem Sein nicht gegenüberstehen, sondern nur das bejahte Sein dem verneinten Sein, das + a dem — a.

Diese eine in den Gegensatz gestellte Vorstellung des Seins ist daher die Mitte der Gegensätze. Denn die Mitte ist der Gegensatz zum Gegensatze; die Mitte zweier Dinge besteht in der Gleichheit ihrer Beziehungen zu einem dritten; z. B. nennen wir denjenigen Punkt den Mittelpunkt, von welchem zwei andere Punkte gleich weit entfernt sind, diejenige Zahl die mittlere Zahl, mit welcher zwei andere Zahlen gleich sehr differiren. Sollen also die Gegensätze eine Mitte haben, so müssen sie zu einem dritten in gleichem Verhältniss stehen, d. h. sie müssen nicht Gegensätze sein. Nun sind sie doch aber Gegen-

sätze mit Ausnahme davon, dass sie von der gleichen Vorstellung zur Erscheinung kommen, und diese über dem Gegensatze existirende Vorstellung ist daher die Mitte. Jede andere Mitte, jede Coincidenz der Gegensätze von Sein und Nichtsein ausserhalb der sich selbst entgegengesetzten Vorstellung des Seins ist als völlig unzulässig zu verwerfen. Man sucht eine solche bald in der gleichmässigen Ausschliessung, bald in der gleichmässigen Zulassung beider Gegensätze; beides aber ist, falls man nur nicht Begriffe unter dem Namen von Gegensätzen einschmuggelt, welche keine vollen Gegensätze sind, gleichmässig undenkbar. Denn es leuchtet sofort ein, dass weder eine gleichmässige Position, noch eine gleichmässige Negation der Vorstellungen von a und non a möglich ist. Denn a kann nach dem Grundsatze vom ausgeschlossenen Dritten weder zugleich sein und nicht sein, noch weder sein noch nicht sein, sondern es muss entweder sein oder nicht sein. Es ist ein thörichtes Unternehmen, a zu setzen und nicht zu setzen und dann das gesetzte und nicht gesetzte a gleichmässig setzen und nicht setzen zu wollen.

Also noch einmal, zwischen der Vorstellung von Sein und zwischen der Vorstellung von Nichtsein giebt es keine andere Mitte, als die Vorstellung des noch nicht gesetzten indifferenten Seins selbst; im Denken thun wir nichts Anderes, als eine von diesen beiden differenten Seiten zu ergreifen und sie dem Subjecte gleichzustellen, das heisst, ihm die andere entgegenzusetzen, und beides ist ein und derselbe Vorgang. Das Sein an sich war weder etwas, noch war es etwas nicht, denn es war überhaupt nicht: es kannte weder Identität noch Gegensatz. Real wie die Dinge sind, haben sie mit den Kategorien des Denkens nichts gemein, und die Lauterkeit ihrer Existenz wird durch positive oder negative Prädikate nicht getrübt. Es giebt ein Sein, aber nur uns erscheint es mit sich congruent, es

selbst ist schlechthin einfach und bestimmungslos, weil schlechthin unbegriffen; es giebt eine Welt, aber nur wir begrenzen sie durch das Nichts, in der Wirklichkeit schliesst sie es nicht aus, denn sie bedarf es nicht zu ihrer Existenz: erst wo der Mensch mit der Qual seines scheidenden Verstandes hinkommt, da wird das Sein zum Sein, das Nichts zum Nichts. Wir denken nun ganz unmittelbar, indem wir einfach zwei Vorstellungen verbinden oder trennen. Es ist dies das eigentliche Urtheil (*λόγος ἀποφαντικός* oder *ἀπόφανσις*), welches mithin entweder positiv oder negativ ist, ein Prädikat entweder zuspricht oder abspricht: a = a. Ich stelle a vor und rufe die Vorstellung a hervor, um sie a gleichzusetzen; a non = non a: ich stelle a vor und rufe die Vorstellung non a hervor, um sie a entgegenzusetzen; auf diese einfachen Formen reducirt sich jedes Urtheil, wie sehr auch Subjecte oder Prädikate wechseln mögen. *Κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος* (*ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ*), *ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος.* de interpret. 6.

Denken wir uns den Vorstellungsapparat der Sinne als eine von zwei Seiten erregbare Claviatur, worauf die Seele vermittelst der Nerven wie auf einem wohlgestimmten Instrumente spielen kann, so schlägt sie im Urtheil gleichsam zu dem angegebenen Tone einen zweiten an, der dem ersten gleich sei. Alles ist ein solches bewusstes Spiel der Seele, und wie im wirklichen Leben, giebt es in diesem Spiele Pfuscher und Virtuosen, gute und schlechte Instrumente.

Dieses einfache Urtheil bildet gleichsam die Mutterform für alle weiteren Denkverbindungen und Prozesse. Zu ihm ist also jede direkte Identification und unter anderen auch die sog. unmittelbare Folgerung zu rechnen, sofern nämlich auch sie auf einer unmittelbaren Gleichsetzung beruht, daher gar keine eigentliche Folgerung ist. Dass a nicht = non a

ist, behaupte ich nicht etwa mit Hülfe von a = a, sondern eins ist gerade so ursprünglich wie das andere. Ebenso die Folgerung von dem Allgemeinbegriff auf seine Unterarten u. s. w.

§ 2. Das mittelbare Denken.

Wenn Franklin sagte: Metall leitet den elektrischen Funken, der Blitz ist ein elektrischer Funke, folglich leitet Metall den Blitz; wenn Mongolfier dachte: Körper, die specifisch leichter sind, als die atmosphärische Luft, werden von der Luft getragen, brennbare Luft ist specifisch leichter, folglich kann man die Luft beschiffen, so wären dies dagegen wirkliche Folgerungen oder Schlüsse. *συλλογισμός ἐστι λόγος*, sagt Aristoteles Anal. pr. I, 1. *ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.* Hier identificiren wir zwei Vorstellungen nicht direkt sondern indirekt mit Hülfe einer dritten Vorstellung, eine Identification, die natürlich ebenfalls wieder positiv und negativ zu denken ist. a = b, b = c, folglich a = c, hier ist b der Mittelbegriff (*ὅρος μέσος* oder terminus medius), vermöge dessen die Verknüpfung von a und c vollzogen wird; a non = b — b non = c folglich a = c, dasselbe beim Gegensatz. *ὅταν οὖν ὅροι τρεῖς οὕτως ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους, ὥστε τὸν ἔσχατον ἐν ὅλῳ εἶναι τῷ μέσῳ, καὶ τὸν μέσον ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων εἶναι συλλογισμὸν τέλειον.* ib. 4 (erste Figur).

Es leuchtet ein, dass alle Schlüsse, die wieder unter einander zu Schlussketten vereinigt werden können (Sorites) aus Urtheilen bestehen, die Folgerung auf der Gleichung, die mittelbare durchaus auf der unmittelbaren Identification beruht: der Mittelbegriff wird übersprungen, und nachdem er die entfernten Glieder sich genähert, seines Dienstes entlassen. Je nachdem nun der Mittelbegriff den beiden anderen Begriffen einerseits ganz, andererseits gar nicht

zukommt, oder dem Mittelbegriffe die beiden anderen Begriffe einerseits ganz, andererseits gar nicht zukommen, ergeben sich nach Aristoteles zu der ersten Figur noch die beiden anderen unvollkommenen Figuren ibid. 5. 6.

Cap. III. Das Wissen.

Die im Vorigen beschriebene mittelbare oder unmittelbare Identification kann eine doppelte sein: Entweder wir identificiren identische Vorstellungen, oder wir identificiren nicht identische Vorstellungen. Im ersteren Falle vollziehen wir eine Synthesis verschiedenartiger Dinge; im letzteren eine Analysis eines und desselben Gegenstandes. Dort würde es sich überhaupt um zwei Vorstellungen, hier nur um — der Qualität nach — eine Vorstellung handeln; dort ein Ding zu einem anderen in Beziehung treten, hier ein Ding zu sich selber und dem eigenen Sein und Wesen.

Es leuchtet somit ein, dass in der Identification an sich noch gar keine Bürgschaft für dieses Verhältniss liegt, dass vielmehr die Identification des Gleichen, wie des Verschiedenartigsten auf einer und derselben Thätigkeit beruht. Es leuchtet aber ferner ein, dass die Identification nur dann einen Werth hat, wenn sie wirklich eine Identification identischer Vorstellungen ist, indem sie sich nur dann über den Begriff eines gedankenlosen Spieles mit den gegebenen Vorstellungen erheben wird. Wir haben aber für diesen Werth oder Unwerth bestimmte Worte: die Identification identischer Vorstellungen ist wahr, nicht identischer falsch. Ist das Urtheil nicht wahr, so verlohnt es sich nicht darauf zu merken, es muss sich in unberechenbare Regellosigkeit verlieren. Wir bedürfen also eines Organs, um die wahre von der unwahren Synthesis zu

scheiden, um anzunehmen, dass die Identification auf Identität, die Entgegensetzung auf Gegensatz beruhe. Es muss aber diese Annahme auf einer Prüfung des Verhältnisses beruhen, und dieses Verhältniss selbst muss der Beweis oder der Grund der Annahme sein; denn würde sie ohne Prüfung und auf andere Gründe hin vollzogen, so entstünde bloss Meinung oder Glaube. — *ἐπίστασθαι δέ ὀιόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γιγνώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.* Analyt. post. I, 1.

Ein solches Innewerden nun, welches die objective Identität zum Gegenstande hat, nennen wir Erkennen und, wenn die Erkenntniss vollendet ist, Wissen.

Wir müssen das logische Verhältniss unserer Vorstellungen erkennen, wenn ein Plan in unserem Denken sein soll; wir müssen es wissen, wenn wir überhaupt Verstand besitzen wollen.

Ein solches erkennendes und wissendes Organ, welches die Identität ergreift und die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem eigenen Wesen zu hören vermag, ist nun die Seele, der Geist, das Ich, oder wie man es sonst nennen mag. In ihr geht ein merkwürdiger Prozess vor nach dem Urtheile: zuweilen wird sie die Identität ohne Umschweif inne und sieht sie klar auf den ersten Blick; zuweilen aber ist sie ungewiss, ob sie den Einklang der Vorstellungen hört oder nicht, rathlos, ob sie es anerkennen soll, wird von Zweifeln hin- und hergetrieben, wie die Meereswoge, bis sie so zu sagen in die elektrische Schlagweite der Wahrheit gekommen ist, und sie sich nun beruhigt und zu schwanken aufhört.

Dann vernehmen wir im Bewusstsein den Einklang jener angeschlagenen Töne: ist das Verhältniss harmonisch, so ist das Gemüth zufrieden, streiten sie gegeneinander, so giebt es seine Zustimmung nicht; der Verstand schlägt

neue Töne an, tastet hin und her und darf nicht eher ablassen, bis der Wohllaut rein und ohne Misston ist. Denken ohne Erkennen hiesse die Saiten rühren auf's Gerathewohl; das Erkennen der Wahrheit aber ist Horchen des Geistes auf die Harmonie, ist seliges Lauschen auf den ewigen Accord der Saiten, wie er dem Weisen hell und ungetrübt erklingt.

Das Bewusstsein ist demnach der eigentliche Regulator unseres Denkens, welches sonst dem blinden Zufall anheim gegeben wäre. Kaum dass die Identification vollzogen ist, wird die Identification geprüft und der neugeprägte Gedanke auf der Goldwaage des Verstandes abgewogen. Wird er dann zu leicht befunden, stösst man ihn zurück, und man sammelt nur den reinen Schatz, um ihn in seinem Busen zu bewahren und sich selbst an seinem Anblick zu reinigen und zu erfreuen.

Wenn wir aber sonach auch in der Erkenntniss einen Massstab für das Denken gewonnen haben, so fehlt uns doch ein solcher für die Erkenntniss selbst. Kommt es nicht vor, müssen wir uns sagen, dass wir ein Verhältniss für wahr erkennen, welches unwahr ist? Es kommt vor durch Uebereilung, indem wir nicht genau hinhören. Aber das will nicht viel sagen; wäre es nicht möglich, dass wir in Folge einer Laune der Natur dazu verurtheilt wären, beständig das Nichtidentische für identisch anzusehen? Dass wir kraft unserem Verstande immanenter Formen das Verschiedenartige verknüpften und dann doch diese Verknüpfung für eine Verknüpfung gleicher Dinge halten, so dass die Welt vielmehr ein Spiegel unseres Denkens, als unser Denken ein Spiegel der Welt wäre?

Wir müssen gestehen, dass wir auf diese wichtigste aller Fragen geradezu gar keine Antwort geben können, sondern dass wir in der That die Möglichkeit einer allgemeinen Täuschung offen lassen müssen. Denn, was wir

auch zu ihrer Widerlegung sagen wollten, würde jedoch nur unter der Bedingung einer objectiven Wahrheit Geltung haben, während es diese sonst sofort verliert; wir würden also voraussetzen, was wir erst beweisen wollen.

Im Grunde ist es aber auch gleichgültig, ob wir uns täuschen; denn dann würde die Tollheit doch Methode haben. Wir haben dann immer Uebereinstimmung und System in unserem Denken, und wenn wir auch immer a = non a und a non = a sagten, so würde das doch das Gebäude der Wissenschaft gar nicht erschüttern, denn die Einheit vorausgesetzt, könnten wir es nie entdecken.

Und so ist es denn auch in der That, wir haben eine Wissenschaft, die mit sich selber übereinstimmt, wenigstens diese Uebereinstimmung immer mehr erstrebt, und nur im Vertrauen auf solche Uebereinstimmung schreibe ich dies.

Lassen wir uns also durch den Zweifel an der Gewissheit der Erkenntniss nicht beunruhigen: Entweder ist sie gewiss, oder sie ist nicht gewiss, wir werden's nie erfahren.

Die Erkenntniss ist die Probe der Identification: wo daher die letztere unmittelbar geschieht, ist auch jene unmittelbar, indem wir die Identität des Identificirten und die Nichtidentität des Entgegengesetzten direkt inne werden. a = a erkennen wir sofort, a = non a verwerfen wir sofort; hier ist gar kein Mittelding von nöthen. Es kommt uns also hier direkt zum Bewusstsein, dass die Synthesis des Subjektes mit dem Prädikate auf Identität beruhe, und wir brauchen die Synthesis nur einfach zu wiederholen, um uns dessen zu vergewissern; die nach vorhergegangenen oder nicht vorhergegangenen Zweifeln überzeugte Seele sagt ihr „Ja" zu dem einfachen Urtheil, weil sie die Wahrheit desselben ohne Umschweif einsieht; sie thut es kraft einer wunderbaren Intuition, welche nicht erst durch Begriffsentwickelungen hindurch zu gehen braucht: das Wesen

der Dinge liegt öfter vor ihr da, und sie bedarf nur eines Blickes, um es völlig zu durchdringen. Das Urtheil trägt hier also seinen Beweis in sich, ja es kann auf keinem anderen Wege bewiesen werden, und wer es auf diesem Wege nicht erkennt, erkennt es gar nicht. *ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν, ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα,* Arist. Anal. post. 1, 2. Wenn eine reine intuitive Erkenntniss gleichsam den Charakter der Göttlichkeit und Uebermenschlichkeit an sich tragen würde, so scheint dagegen die discursive Erkenntniss das auf Schlüsse folgende mittelbare Wissen der beschränkten Natur des menschlichen Geistes angemessener zu sein. Oder sollen wir die Sache umdrehen und sagen, es sei ein Vorrecht der menschlichen Natur, das einfache unmittelbare Wissen, wie es wohl auch ein Thier haben kann, im mittelbaren gewissermassen entfalten und erweitern zu können?

Denn auch das mittelbare Wissen ist, wie die mittelbare Identification, nur mittelbar durch Unmittelbarkeit. Soll ich mittelbar erkennen a = c, so muss ich vorher unmittelbar einsehen a = b und b = c; die mittelbare Erkenntniss a = c ist aus diesen unmittelbaren Einsichten nur zusammengezogen und verkürzt.

Hier wird also der Schluss zum Beweis, welchen die sonst unverständliche Identification verständlich macht, indem nämlich die Schlussfolge auf unmittelbar gewissen Sätzen ruht: *εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος. οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου. συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔσται.* Analyt. post. 1, 2.

Weit entfernt also, dass die dadurch hervorgerufene Erkenntniss allein sicher und der Beweis in Schlüssen der

eigentliche nervus probandi sei: Es ist streng genommen nicht einmal eine andere Art des Wissens als die, welche unmittelbar erfolgt, sondern stützt sich auf die letztere auf jedem Schritt und Tritt, es ist überall eine und dieselbe Kraft des Intellects, mag sie nun auf das einfachste Axiom oder die verwickeltste Schlusskette angewendet werden.

In langen Bahnen zieht der leuchtende Genius den Faden der Wissenschaft fortspinnend und entwickelnd. Weit entfernt sind seine tiefgehenden Combinationen von der einfachen Synthesis, so weit, wie vom embryonischen Ei der erwachsene Mann. Möchten wir erkennen, dass auch die fernste Folgerung und der letzte Schluss doch auf jene unmittelbare Synthesis zurückzuführen ist, und dass in der Einfalt des kindlichen Gedankens aller Verstand der Verständigen verborgen ist. Dann werden wir den Riss des stolzen Lehrgebäudes verstehen, wie es die Wissenschaft als Ideal betrachtet, und erkennen, dass auch das grossartigste System des tiefsten Denkers doch nur eine Weiterentwickelung der einfachen Wahrheit gewesen ist: a = a.

Theil III. Besondere Erscheinungsformen des Wissens.

Cap. I. Die Wissenschaft vom Wesen der Vorstellungen.

Wenn wir den Begriff der Wissenschaft im Allgemeinen dahin bestimmt haben, dass sie das Innewerden der Identität identificirter Vorstellungen sei: so liegt es zum Schlusse ob, der Reihe nach die verschiedenen Hauptarten der identificirten Prädikate zu betrachten. Der erste

Hauptgesichtspunkt ist die Kategorie des Wesens. Ohne auf ihre Existenz oder Nichtexistenz Rücksicht zu nehmen, setzen wir die Vorstellung einfach dem gleich, was sie ist; wir vollziehen, um es kurz zu sagen, die Synthesis der Vorstellung mit ihrem Inhalt, worin sich ihr Wesen, ob man wohl die Prädikate der Existenz und der Modalität im weiteren Sinne ebenfalls dazu rechnen könnte, vorzugsweise auszusprechen scheint.

Die Kategorie des Wesens ist also die nächste, unter welcher wir die Vorstellung betrachten. Dass jede Vorstellung überhaupt etwas und in Folge dessen alles das enthält, was zu dem Begriffe dieses Etwas gehört, das ist unser allererstes Wissen; wir erkennen, dass das vorgestellte Ding ein Wesen hat, und dieses Wesen setzen wir ihm gleich.

Indem wir mithin die Vorstellung dem gleichsetzen, was sie enthält, setzen wir sie dem entgegen, was sie nicht enthält und negiren das von ihr, wir negiren von ihr das Unwesen, welches nichts ist und keine positive Bestimmung haben darf. Wir erkennen, dass das vorgestellte Ding nicht ohne Inhalt ist, und diese Inhaltslosigkeit setzen wir ihm entgegen. Fassen wir nun das Wesen rein und allgemein, d. h. ohne es durch ein anderes besonderes Wesen zu begrenzen, sondern setzen wir ihm das Unwesen in gleicher Reinheit und Allgemeinheit entgegen, so vollziehen wir die absolute Position des Wesens. Denn wenn es das Wesen der Vorstellung war, dass sie einen Inhalt hatte: so ist dieser Inhalt überhaupt dss Nächstliegende und Allgemeinste, was wir von den Objekten der Vorstellung prädiciren können. Die beiden Gegensätze erscheinen hier in der ungetrübten Einheit und Gleichheit ihres eigenen Wesens. Stellen wir dagegen das Wesen als besonders und verschieden vor, so setzen wir der Vorstellung des einen Wesens die Vorstellung des andern

Wesens entgegen und vollziehen den relativen Gegensatz. Hier ist jedes Ding zugleich wesenhaft und wesenlos.

Nach dem Allen ist die Vorstellung Vorstellung des positiven Wesens, sowohl des absoluten als des relativen. Alle Vorstellungen sind sich daher gleich, denn sie negiren gleichmässig das relative Nichts, sofern sie das bedeuten, was besonders ist. Diese Doppelnatur der Vorstellung, vermöge deren alle zugleich identisch und nicht identisch sind, sie ist es, welche ihnen jene wunderbare Volubilität, das ἀθάνατον καὶ ἀγήρων πάθος der Begriffe zu eigen giebt; denn aus ihr erklärt sich die Immanenz des Allgemeinen im Besonderen und des Besonderen im Allgemeinen, in Folge deren die absolute Vorstellung die relative in sich enthält, d. h. die Indifferenz der Differenzen ist. Wir sehen hier den Prozess, der sich nachher weiter entfaltet und potenzirt in seinem ersten Keime.

Denn das Sein, welches in seiner Allgemeinheit dem nichtseienden Nichtsein, in seiner Besonderheit dem nichtseienden Sein gegenüberstand, kann auch in der Besonderheit wiederum absolut und relativ entgegengesetzt werden, absolut demjenigen, welches dieses besondere Sein überhaupt nicht ist, relativ demjenigen, welches die Besonderheit dieses besonderen Seins nicht ist. Dieselbe Entgegensetzung kann sich dann aber und abermals wiederholen, so lange bis der zersetzende Verstand keine Gegensätze mehr entdeckt. Indem somit jede Hälfte des in das Wesen selbst geworfenen Gegensatzes auf's Neue als Einheit eines Gegensatzes betrachtet wird, um wiederum ein neues Spiel der Gegensätze zu ermöglichen: so entwickelt sich jetzt das merkwürdige Schauspiel, dass die ursprüngliche Vorstellung des Wesens in eine unendliche Reihe sich mehr und mehr verengender Bestimmungen auseinandergeht; es vollzieht sich in unserem Denken von dieser Seite betrachtet ein fortgesetzter Individualisirungsprozess, wo sich

jedes Glied in immer neue Glieder decimirt, und in diesem ruhelosen Auseinandertreten der Gegensätze jedes Ganze zum Theil und jeder Theil zum Ganzen wird. Es ist eine neue Schöpfung, die hier vor sich geht, die Schöpfung im Geiste, der die Welt begreift.

Gott macht in der Natur, sagt Lichtenberg, keine Abschnitte und keine Kapitel, der Mensch ist der Kapitelmacher. Und gewiss, das Ding an sich, mag es nun als Wirklichkeit oder als Vorstellung gedacht werden, ist weder mit seinem absoluten und relativen Wesen identisch, noch seinem absoluten und relativen Gegensatze nicht identisch, sondern es ist das Alles blos in dem einen Moment des Denkens, weder vor noch nach diesem Momente. Dieser dialektische Prozess vollzieht sich daher nur im Denken, und wir dürfen ihn keineswegs auf das objective Dasein übertragen. Mit der Differencirung der Vorstellung ist uns aber das Schema für die gesammte Wesensanalysis gegeben; es ist die aus dem obersten Begriff abgeleitete Stufenreihe von Bestimmungen, wie sie in ihrer primitivsten Gestalt etwa durch folgende Zeichen versinnlicht wird:

$$\overbrace{A}^{\overbrace{A' \quad A''}}$$

Das Wesen spiegelt sich in der Allgemeinheit und in der Besonderheit und giebt, indem es durch die Doppelheit des Spiegelbildes eine Beziehung zu sich selbst ermöglicht, den Anstoss zu der diesem Denken eigenthümlichen Dialektik. Die Ordnung der Begriffe, in deren grosse Linsen wir soeben den ersten ahnungsvollen Blick geworfen haben, werden wir im Einzelnen bei allen besonderen Schemen wieder finden, *Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.* Kat. 4 cf. Top. 1, 9. *ἔστι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐστι* (substantia), *ποσόν* (quantitas), *ποιόν* (qualitas),

πρός τι (relativ), ποῦ (ubi), ποτέ (quando), κεῖσθαι (situs), ἔχειν (habitus), ποιεῖν (actio), πάσχειν (passio).

§ 1. Von der Substantialität.

Unter den Kategorien des Wesens die erste ist die der Substantialität. Jede Vorstellung ist die Vorstellung einer Substanz, vorausgesetzt, dass sie überhaupt die Vorstellung eines selbstständigen Dinges ist. Diese Position ist zuvörderst absolut, wenn sie dem einen Nichts entgegensteht; wir setzen die Substanz an und für sich ohne Rücksicht auf ein Anderes ausser ihr, und stellen sie dem Nichtsein, welches da ist, wo das Sein ist, sofern es räumlich mit dem Sein identisch ist, entgegen. Diese Identität von Sein und Nichtsein ist nothwendig; denn soll das Sein als möglich vorgestellt werden, so muss das Nichtsein dem Sein zu Grunde liegen; wäre nicht Nichts da, wo das Sein ist, so könnte das Sein nicht sein, und die Position ist nur denkbar, wenn sich Positives und Negatives in vollkommener Ununterschiedenheit durchdringen. Stellen wir nun ausser der Substanz nichts, mithin die Substanz selber als unendlich vor, so giebt es nichts, wo das Sein nicht wäre; das Nichtsein ist also nur da, wo das Sein ist, und der identische Gegensatz ist in der That der einzig mögliche. Stellen wir aber ausser dem Sein ein Anderes als das Sein, mithin das Sein als endlich vor, so entsteht eine zweite Form der absoluten Position, indem wir dann das Sein nicht demjenigen Nichtsein, welches da ist, wo das Sein ist, sondern Demjenigen, welches da ist, wo das Sein nicht ist, entgegensetzen. Wenn sich daher vorhin Nichtsein und Sein vollständig deckten, so tritt jetzt das durch das Sein niemals unterbrochene Nichtsein jenseits des Seins zu Tage und erscheint gleichsam ein stetiges Netz, worin das Sein gefangen ist. Es bestimmt sich mithin das vorausgesetzte Ende des Seins als der Anfang des

reinen ausserhalb des Seins vorhandenen Nichtseins und der ersthin immanente und identische absolute Gegensatz ist gewissermassen nach aussen projicirt.

Fassen wir die Substanz rein und allgemein, eine zweite Art Unendlichkeit, welche darin besteht, dass wir das Sein schlechthin und ungehemmt durch ein anderes besonderes Sein bejahen, so ist ausser den beiden absoluten Gegensätzen kein weiterer Gegensatz denkbar. Stellen wir aber das Seiende als besonders und verschieden vor, so setzen wir der Vorstellung der besonderen Substanz die Vorstellung des besonderen Nichtseins entgegen, und vollziehen, indem wir die Substanzen durch sich selbst begrenzen, den relativen Gegensatz; hier ist jede Substanz zugleich seiend und nichtseiend, seiend, sofern man sie an und für sich, nichtseiend, sofern man sie in Beziehung auf eine andere Substanz betrachtet.

§§ 1. Von der Ausdehnung.

Ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος. ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ. Kat. 4. Im Denken ist die Vorstellung der Substantialität zunächst die der Ausdehnung, eines *ποσόν*, welches einem *ἄποσον* entgegensteht; das *ἄποσον* aber ist der Raum. Denn die Physik schon nennt die Dinge undurchdringlich, das will sagen, in dem nämlichen Raume können nicht zwei Dinge sein; ein Ding kann wohl aus dem von ihm eingenommenen Raume durch einen anderen Körper verschoben werden, nach einer anderen Stelle hingetrieben werden, so dass dieser jetzt an die Stelle des Ersteren tritt, aber niemals ist es möglich, dass zwei Dinge sich zu gleicher Zeit in dem nämlichen Raume befinden; die Münze, wie Krause sagt, ist nicht im Beutel, sondern da, wo kein Beutel ist. Und werden sie einander noch so sehr genähert, nehmen sie doch keinen geringeren Raum ein, als

getrennt. Das Ende des Seins ist mithin des Raumes Anfang, der, wenn die Realität nicht unendlich ist, gleichsam über sie hinaustritt und sie überall begrenzt. Punkt, Linie, Fläche sind solche Grenzen der Realität, die man daher ganz missverstehen würde, wenn man sie als etwas für sich Bestehendes, als Dinge betrachtete, welche nicht nur an Dingen vorkommen könnten. Wenn wir daher Punkte oder Flächen auf Papier zeichnen, so stellen wir nicht Punkte oder Flächen dar, weil sich Nichts nicht darstellen lässt, sondern das Papier ist nur der Vertreter der hier in einem Punkte, in einer Fläche ausgehenden Realität. Wir setzen dann das endliche Sein dem Raume entgegen, welcher da ist, wo das Sein nicht mehr ist, ebenfalls im absoluten Sinne. Ihn meint also der Philosoph, wenn er sagt, dass, hörte die anziehende Kraft des Centralkörpers plötzlich auf zu wirken, sich der bewegte Körper in gerader Linie und mit gleicher Geschwindigkeit in dem unermesslichen Weltraum fortbewegen würde; er stiesse gleichsam das Nichtsein beständig vor sich her, denn der menschliche Geist, der ihn auf seinem ewigen Flug begleitet, würde in ihm doch fort und fort den Theil des Seins erkennen, welcher aus dem Ganzen entwichen ist, um in einsamer Wesenheit das absolute Wesenlose zu negiren.

§§ 2. Von der Dauer.

Wie wir alle Dinge ausgedehnt denken, so denken wir sie auch dauernd (eine von Aristoteles nicht namhaft gemachte Kategorie, die etwa *πηνίκα* heissen müsste, da sie von *ποτέ* wohl zu unterscheiden ist); wir setzen sie mithin dem entgegen, was gar nicht irgendwie lange (*ἀπηνίκα*) ist, dem Nichtdauernden, der Zeit. Und wie der durchaus unsubstantielle Raum substantiell werden kann, so vernichten sich auch hier die beiden Gegensätze, die vorher schroff und unversöhnlich gegenüberstanden, um

in ihrer Vermählung gleichviel zu verlieren, gleichviel zu empfangen. Vielleicht dass Aristoteles die zeitliche Dauer in dem *ποσόν* mit einbegriffen hat (cf. Met. Z. I, *τά δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι κτέ*); denn ebenso wie es unmöglich ist, sich eine Idee von einer unraumlichen Substanz zu machen, so sind wir auch nicht im Stande, dieselbe dauerlos zu denken; ja während wir bei allen Dingen räumliche Grenzen anerkennen, scheint es doch geradezu unzulässlich, ein wirklich seiendes Ding als entstehend oder vergehend anzunehmen, daher wir allen Realen zwar nicht Unendlichkeit, wohl aber Ewigkeit nothgedrungen vindiciren.

§ 2. Von der Relation.

Unter der Rubrik *πρός τι* führt Aristoteles Kat. 4 als Beispiele *διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον* an. Wir wagen es hier den Begriff der Relation in einem anderen Sinne und zwar als eine Art Mittelbegriff zwischen Substantialität und Function zu fassen, indem wir ihn als die höhere Einheit der beiden Kategorien *ποῦ* und *ποτέ* betrachten.

§§ 1. Von der Relation des Ortes.

Alle Dinge denken wir an irgend einem Orte, und zwar zuerst an einem Orte überhaupt, irgendwo im Allgemeinen, sondern an einem bestimmten Orte, in einer besonderen Lage anderen Dingen gegenüber: *ποῦ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ*, Kat. 4.

§§ 2. Von der Relation der Zeit.

Jedes Ding ist nicht minder irgendwann und wiederum in einem bestimmten Momente des Irgendwann: *ποτὲ δὲ οἷον ἐχθὲς, πέρυσιν*. Das Ding, welches gestern war, steht zu sich selber, sofern es heute oder morgen ist, in der Relation der Zeit; die letztere entsteht schon durch das

Dasein eines einzigen Realen, während zur Relation des Ortes mehrere zugleich von nöthen sind.

§ 3. Von der Function.

Von jedem Dinge prädiciren wir endlich eine Function, welche nicht selbst als Substanz zu denken ist, sondern an der Substanz nur haftet, ein Etwas an Etwas ist. Alle die von Aristoteles Kat. 4 noch aufgezählten Kategorien, wie *ποιόν, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν, ποιὸν δὲ οἷον λευκὸν, γραμματικόν, κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται κάθηται, ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται ὥπλισται, ποιεῖν δὲ οἷον τέμνει, καίει, πάσχειν δὲ οἷον τέμνεται καίεται,* kommen in dem einen Umstand überein, dass sie nur als den Substanzen inhärente Bestimmungen zu denken sind und für sich allein gewissermassen in der Luft schweben würden; ein Umstand, welcher wohl dazu berechtigt, sie hier unter einem Begriffe zusammen zu fassen, dem der Function. Sehen wir noch ein wenig tiefer, so sehen wir uns noch weniger im Stande, eine scharfe Grenzlinie zwischen Qualitäten, Leiden, Thätigkeiten, zu ziehen, denn es scheint schwer, diese Bestimmungen, welche verschiedene Aeusserungen eines Wesens darstellen, selber wieder auseinander zu halten.

Wir wollen hier nicht an den aus Plato's Theaetet bekannten Einwurf erinnern, dass die sinnlichen Qualitäten wegen des Eindruckes, den sie auf die betreffenden Organe machen, als Wirksamkeiten aufzufassen seien; denn dieser Eindruck ist ein zufälliger und den Qualitäten selbst nicht wesentlicher Effekt, auf den wir bei Untersuchung derselben keine direkte Rücksicht nehmen dürfen. Nichtsdestoweniger kann uns dieser Einwurf schon zu einer richtigeren Auffassung leiten. Wir wissen aus der Physik, dass Farben, Töne, Gerüche u. s. w. auf Schwingungen äusserst feiner Theilchen oder auf Bewegung beruhen, mithin weit mehr lebendige Energien, als todte Zustände dar-

stellen; wir wissen, dass Schwere, Wärme u. dgl. nur durch Kräfte erklärlich sind, welche jedem Atome von Ewigkeit her innewohnen. Wie sich aber hier die jedem Körper für sich zukommenden Eigenschaften unvermerkt in Bethätigungen innerer Kräfte auflösen und einen dynamischen Charakter annehmen, so giebt es auch in dem Wechselverkehr der Dinge unter einander keine reine Passivität, wenigstens ebensowenig, wie eine reine Activität, sondern sitzen und geschlagen werden, verbrennen und gerüstet sein, sind nur scheinbar Leiden, in Wirklichkeit dagegen nach Massgabe der Verhältnisse wirkende Energien.

§§ 1. Von der Qualität.

Der Unterschied der Functionen kann daher nur auf die Art gegründet sein, wie dieselben zur Erscheinung kommen, ob unbedingt und ohne äussere Veranlassung, oder nur hervorgerufen und entwickelt in Berührung mit anderen Dingen.

Die Qualitäten im engeren Sinne sind den Dingen kraft ihres gegenwärtigen Bestandes an und für sich eigen; der Himmel ist blau, weil ihm dieses Merkmal gewissermassen angeboren ist, das Gold ist schwer, ehe es Jemand gewogen oder in die Hand genommen hat.

§§ 2. Von der Thätigkeit.

Eine Thätigkeit im engeren Sinne kommt dagegen nicht zum Vorschein, wenn nicht eine andere Thätigkeit in der Aussenwelt vorangegangen ist, deren Folge sie darstellt. Erst wenn man das Eisen dem Feuer aussetzt, wird es glühend, erst wenn man es hämmert, platt, erst wenn man es in Form einer Kugel abschiesst, tödtet es den Feind. Die Qualitäten gleichen Energien, welche immer wach sind, die Thätigkeiten Energien, welche für gewöhnlich schlummern, bis sie durch einander geweckt werden.

Cap. II. Die Wissenschaft von der Existenz der Vorstellungen.

Wir haben das Wesen der Vorstellung erschöpft. In dem entwickelten Kategorienschematismus findet jede Inhaltsbestimmung ihre Stelle angewiesen von der allgemeinsten herab bis zur individuellsten.

Dieses Netz ausgeworfen steigen wir gleichsam eine Stufe höher, indem wir uns zu einer Kategorie erheben, die durch ihre hervorragende Bedeutung über die Totalität dieses Netzes übergreift und ihm erst eine sichere Basis, einen realen Halt verleiht.

Diese Kategorie ist die der Existenz: *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ.* Met. A., 7. Wir haben die Vorstellung, wie sie uns gerade in den Sinn kam, auf ihren Inhalt hin untersucht und diesem Inhalt harmlos als einem gegebenen unsere Aufmerksamkeit gewidmet. Wie nun, wenn der vorgestellte Inhalt der eines nirgends haftenden Phantomes war, wenn unsere Aufmerksamkeit einer Traumwelt galt, in der wir bei näherer Betrachtung selbst zu einem Nichts zerfliessen? Wir müssen der Vorstellung, vor deren bunter Fülle es sich eben wie ein Vorhang weggezogen hat, mit aller Fülle Existenz zueignen, wenn wir etwas gethan haben wollen: wir setzen dadurch ihrem Reichthum nichts hinzu, aber wir setzen diesen Reichthum selbst.

Also nicht eine Wesenseigenschaft im Elemente des absoluten oder relativen Gegensatzes fassen wir am Dinge auf, um sie ihm im Prädikate wieder zu erstatten: sondern das einfache Sein oder Nichtsein der Wesenseigenschaft. Es ist gar nichts Neues, wenn wir solche Position, sofern wir die Veränderung des Dinges als Wirkung einer Veränderung denken, zugleich auf diese Ursache, wenn wir die Position zugleich auf die Folgen und auf die Bedingungen erstrecken. Denn indem wir annehmen, dass zwar den Dingen eine gewisse Kraft der Veränderung

inwohne, dieselbe aber so lange latent bleiben müsse, bis sie durch das Hinzutreten eines Anderen frei gemacht und entbunden werde, so kommen wir dazu, die begleitenden Umstände, unter denen wir eine Veränderung mit mehr oder weniger Regelmässigkeit erfolgen lassen, als Bedingungen dieser Veränderung zu betrachten. Wir läugnen daher den Zufall, und lassen ihn höchstens subjectiv zu, sofern wir den causalen Zusammenhang in bestimmten Fällen nicht einzusehen im Stande sind; das Zufällige ist ein Ereigniss, das wir nicht als bedingt durch ein anderes erkennen, von welchem wir uns also auch vorstellen könnten, dass es nicht oder anders hätte sein können: Namentlich erscheint uns etwas als zufällig, sofern es von uns nicht vorausgesehen werden könnte, sei es als Naturwirkung oder als bestimmte Folge unseres Handelns; in letzterer Hinsicht nennen wir auch zufällig, was nicht in unserem Willen liegt, und selbst gegen unsere Absicht erfolgt. Die Summe der Bedingungen involvirt daher die Folge und letztere ist in der ersteren der Möglichkeit nach enthalten.

Ist daher ein Moment der Geschichte gegeben, und die Folgen, welche mit ihm in causalem Zusammenhange stehen; gegeben alle Ursachen, die wir zu seiner Erklärung brauchen; gegeben alle Wirkungen, die wir aus ihm ableiten: in jedem Theil empfangen wir das Ganze und in dem kleinen Gliede die grosse Kette. Wenn wir uns daher zu dem Gedanken aufschwingen, ob er wohl für uns nur eine Ahnung ist: Es sei auf Erden Alles gleichermassen Folge wie Bedingung, und auf der blühenden Flur der Zeit Alles Frucht und Alles Same: so werden wir begreifen, wie der wahre Weltverständige in der gesammten Weltentwickelung die Einheit und nicht wie wir höchstens einzelne Gruppen von Bedingungen und Folgen, sondern mit einem Blick den ewigen Complex, in der allerersten

Ursache die tiefste Wirkung, in der allerletzten Wirkung die geheimste Ursache sieht.

Unter allen Phänomenen aber, deren Existenz wir setzen, ist keins von solcher Wichtigkeit, wie unser eigenes Denken; und obwohl die Thätigkeit des Vorstellens durchaus unter die Kategorie der physikalischen Prozesse mit physikalischen Bedingungen gehört, also insofern ihre besondere Besprechung ungerechtfertigt erscheint: so ist doch andererseits ihre Position von so fundamentaler Bedeutung für die Wissenschaft von der Existenz, dass in ihr allein deren ganze Möglichkeit ruht.

Wir erkennen zuerst die Thatsache an, dass Bilder in unserem Bewusstsein auf- und niederschweben; was sie sind, woher sie kommen, wissen wir noch nicht; aber dass sie existiren, ist uns gewiss. Indem wir nun rathlos, wie wir diese Bilder deuten, welche Bedingungen wir diesem Wechsel unterlegen sollen, von einer Vorstellung zur andern gehen, treffen wir in dem Heere der Gestalten endlich auf einen festen Haltepunkt, an den sich mit Sicherheit weitere Schlüsse knüpfen lassen.

Wir finden nämlich an den uns umgebenden mit Bewegung begabten Individuen bei der anatomischen Untersuchung einen Apparat, welcher wohl geeignet ist, dergleichen Bilder, wie wir sie haben, zu produciren. Zugleich bemerken wir durch das Gefühl, sowie durch den Anblick von Bildern, die sich als Reflexe unseres „Ich“ erklären lassen, an uns selber die äusseren Theile dieses kunstreichen Apparates. Demnach nehmen wir an, dass sich in uns ein solcher Vorstellungsapparat befinde, dessen Function darin bestehe, zunächst einen solchen Vorstellungsapparat vorzustellen, der aber unter denselben Bedingungen auch alle anderen Dinge in sich abbilde und vergegenwärtige.

Indem wir also die Vorstellung setzen, setzen wir

eine sie bedingende Aussenwelt, und indem wir aus dieser Aussenwelt eine Bedingung in die Folge aufnehmen, den Vorstellungsapparat, sofern wir die gesetzte Vorstellung als eine Function betrachten, setzen wir mit der Vorstellung als seiner Function eine weitere diese Function bedingende Aussenwelt. So ergiebt sich das Problem von der Vorstellung des Dinges, welches Ding auch der Vorstellungsapparat sein kann, mit Hülfe der Vorstellung des Vorstellungsapparates auf das die Vorstellung des Dinges bedingende Ding, also auch auf den die Vorstellung des Vorstellungsapparates bedingenden Vorstellungsapparat zu schliessen. Wir schliessen von der Vorstellung a und der Vorstellung des a zur Vorstellung a erhebenden s auf a.

Wie die Vorstellung, so setzen wir dann auf die Vorstellung gestützt alle Thätigkeiten der mechanischen Welt, die physikalischen, die chemischen Prozesse und weiter Alles, was zur eigentlichen Naturphilosophie gehört.

Cap. III. Die Wissenschaft von der Modalität der Vorstellungen.

Nachdem wir die Welt als einen causalen Zusammenhang begriffen und in ihr eine Einheit von Bedingungen und Folgen gesehen haben, steigen wir abermals eine Stufe höher, und wie wir uns oben von dem System der Wesenseigenschaften zu der über dasselbe übergreifenden Position der Existenz erhoben, so erheben wir uns jetzt von dem mit dieser Position gegebenen Causalnexus zu der wieder über diesen übergreifenden Position der Nothwendigkeit des Seienden. Wir setzen das Existente sammt allen seinen Ursachen und Wirkungen

als schlechthin nothwendig, eine völlig neue Art der Setzung.

Wohl müssen wir uns in diesem letzten Theile mehr auf Ahnungen als wahre Wissenschaftlichkeit stützen. Wir bezeichnen ein Vernunftideal als nothwendig; wer möchte sagen, dass das Nothwendige etwas mehr als das im höchsten Grade Wünschenswerthe bezeichnete? Aber auch so ist es immer eine neue Disciplin. Denn wir setzen in diesem Vernunftideal der Phantasie, dessen Wirklichkeit wegen seiner Idealität unbedingt gefordert werden muss, ein allem Sein und Werden von Ewigkeit her zu Grunde liegendes Princip, welches diese Welt bedingt, und dem Alles, was in ihr ist, entsprechen muss. Indem wir aber die Welt nach einem solchen Princip gebildet denken, verwerfen wir die Zufälligkeit der Welt und setzen sie einer Welt entgegen, welche bedingt durch ein Anderes (contingens), nicht durch sich selbst ist und unter Aufhebung dieser Bedingung daher auch aufgehoben vorgestellt werden könnte; wir leugnen die Möglichkeit einer Welt, welche princip- und zwecklos existire, wir leugnen diese Möglichkeit nicht bloss im Ganzen, sondern auch in jedem kleinsten Theile.

§ 1. Nothwendigkeit des Guten.

Unter allen Vernunftidealen drängt sich uns keins mit so unwiderstehlicher Gewissheit auf, als das des Guten, welches wir in der Welt realisirt sehen müssen, wenn wir sie nicht für ein unbegreiflich sinnloses Machwerk halten sollen. Es ist daher ein Postulat der Vernunft, dass der Weltlauf einen moralischen Endzweck habe, und, wenn er denselben auch auf kürzere Momente zu verlieren scheine, dennoch ununterbrochen darauf zusteuere.

Das Leben des Einzelnen, wie ganze Völker, ja, von

einem höheren Standpunkte aus betrachtet, das Leben der Erde und der Welt soll auf die allmählige Herbeiführung des Zustandes berechnet sein, den die Sünde nach den Anschauungen der Dichter unterbrach, und der nur durch lange sittliche Kämpfe mit der Macht des Bösen wieder herzustellen ist. Wir nähern uns hiermit der aristotelischen Teleologie.

Als das erste ursächliche Princip macht Aristoteles Phys. II. 3. die Materie namhaft, woraus etwas wird, wie z. B. die Bildsäule aus dem Erz, die Schale aus dem Silber; als ein weiteres den Begriff, welcher das Wesen der Sache ausdrückt, wie z. B. zwei Octaven oder eine Zahl; ferner den ersten Anstoss der Veränderung oder Ruhe; endlich den Zweck, wesswegen etwas geschieht, wie das Spazierengehen der Gesundheit wegen. Vergl. *H.* 4: *ὅταν δήτις ζητῇ τί τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας. οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια, τί δ' ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα, τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ' ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος.* Da nun aber die Materie für sich noch nichts Bestimmtes ist, so steht sie als Möglichkeit (*δύναμις*) den drei letzten Ursachen, als ihrer Form (*εἶδος*) gemeinsam gegenüber, und aus beiden geht sonach erst die wirkliche Welt hervor, de An. II. 1. Obwohl es nun keinen Anfang und kein Ende der Bewegung giebt, so muss es doch für alle untergeordneten Bewegungen ein erstes unbewegtes Bewegen geben, welches, von aller Materie frei, reine Energie und absolute Vernunft, Gott ist, dessen Denken von seinen Gegenständen nicht geschieden, und welches der letzte Gegenstand des Wissens sowohl als des Begehrens ist. Met. *Λ*, 7. Dieser Gott erscheint zugleich als die der Welt immanente Zweckbestimmung, als die Entelechie des Alls, wie der Seele, als die Entelechie des Leibes; wenn es anders gestattet ist, die Form auch

hier in jener dreifachen Bedeutung, nicht bloss in der eines Anstosses der Bewegung aufzufassen.

Diese die Wirklichkeit durchwaltende und in ihr offenbarende Vernunft ist mithin das Gute, welches die aristotelische Philosophie zwar zunächst auf empirischem Wege findet, aber nicht umhin kann, als eine vor aller Erfahrung a priori geltende Forderung an jedwedes Dasein anzuerkennen.

§ 2. Nothwendigkeit des Wohles.

Dadurch aber, dass sich das Gute in der Welt verwirklicht, wird ihr das zu Theil, was von einer vernünftigen Entwickelung untrennbar ist: das Wohl; die Tugend der Welt involvirt das Glück der Welt. Das Wohl wird um keines anderen willen begehrt und ist höchster Selbstzweck: *εἰ δή τι τέλος ἔστι τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὑτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.* Eth. Nic. 1. 1.

Dieses höchste Gut ist die Glückseligkeit; sie bezeichnet die grösste Summa des Vergnügens, welches aus der nach Intensität und Dauer vollkommensten Thätigkeit derjenigen Kräfte entspringt, die jedem Wesen eigenthümlich sind. Wie nun demgemäss im Kleinen der Mensch durch die freie Ausübung des ihn vor allen andern irdischen Wesen auszeichnenden vernünftigen Denkens vorzugsweise glücklich werden wird, so muss im Grossen die Welt durch die ungehinderte Entfaltung des ihr eingeborenen Drangs zum Guten zu einem in sich vollendeten Paradiese werden, welches, wenn es sich selbst empfinden könnte, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Wesens und Werdens bewundern würde. *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίγνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ*

τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος. Eth. Nic. 1. 6. Erst so sieht man die tiefe Verknüpfung der Ethik und der Politik (Magn. Moral. 1, 1.) vollkommen ein.

§. 3. Nothwendigkeit des Schönen.

Eine sich ihrer ewigen Bestimmung ununterbrochen nähernde, und eben wegen dieser Freiheit glückliche Welt verwirklicht zugleich den letzten Idealbegriff, den der menschliche Geist als unbedingt werthvoll anerkennen muss, das Schöne, welches nur in einem solchen Dasein zur Erscheinung kommen kann. Nicht ist hier von den kleinen Bruchstücken der Schönheit im Bereich der Kunst die Rede; sondern von der Schönheit eines Universums, dessen Sphären unwandelbar die göttliche Bahn vollenden, dessen Kräfte zu einem grossen und vernünftigen Zwecke wirken, und welches nichts Geringeres, als eine Welt Gottes darstellt.

Hier möchte man an das im Eingange berührte aristotelische Wort erinnern, dass Gott allein die wahre Philosophie besitze und die Natur sterblicher Menschen nicht dazu geschaffen sei; denn sie können diesen Gedanken höchstens ahnen, aber nicht fassen. Gott, der die Welt je länger je mehr durchdringt und ausfüllt, schaut sich selbst; das heisst: die Welt, die göttlich geworden, die in ihrem Verlauf die ewige Vernunft realisirt, schaut Gott, und das ist die verheissene Seligkeit der Welt, das Anschauen der Schönheit, die eben in nichts Anderem, als in der absoluten Vereinigung der Materie mit ihrer Form besteht. cf. Magn. Moral. II. 15. ἐπεὶ γάρ, φησί, πάντα ἔχει τἀγαθὰ ὁ θεὸς καὶ ἔστιν αὐτάρκης, τί ποιήσει; οὐ γὰρ καθευδήσει. θεάσεται δή τι, φησίν· τοῦτο γὰρ κάλ-

λιστον καί οἰκειότατον. τί οὖν θεάσεται; εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι θεάσεται, βέλτιον θεάσεταί τι αὐτοῦ. ἀλλὰ τοῦτ' ἄποπον, τὸ τοῦ θεοῦ ἄλλο τι εἶναι βέλτιον. αὐτὸς ἑαυτὸν ἄρα θεάσεται. Eth. Eud. VII. 11.

Obgleich wir uns auch im letzten Haupttheil der Abhandlung vorzugsweise an die aristotelische Entwickelung angeschlossen haben, so halten wir es doch für nothwendig, noch aus der einschlagenden Literatur diejenigen Werke hervorzuheben, deren Studium wir eine besondere Anregung verdanken, womit wir die p. 11—12 gemachten Angaben ergänzen.

John Locke Essay concerning human understanding. Lond. 1690.

David Hume, Enquiry concerning the human understanding. Lond. 1748.

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Königsb. 1781. — Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik 1783. — Kritik der praktischen Vernunft 1788. — Kritik der Urtheilskraft 1790.

Neben diesen für die Theorie der Erkenntniss grundlegenden Werken würden mit Uebergehung der aus der Geschichte der Philosophie bekannten Werke der Identitätsphilosophen, der Herbartischen Schule, Schopenhauer's, noch aus der allerneuesten Zeit zu nennen sein:

Rudolf Seidel, Wissenschaft vom Wissen (Lpz. Breitkopf & Härtel 1865).

von Hartmann, Philosophie des Unbewussten, nur indirekt hieher gehörig (Berlin, Carl Duncker 1869). (Desselben dialektische Methode. Berlin, 1867.)

Czolbe, Neue Darstellung des Sensualismus (1855) und

Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. (Iserl. 1868.)
Apelt, die Theorie der Induction (Lpz. 1854).
John Stuart Mill, System of logic, ratiocinative and inductive (2 Bde. Lond. 1843).
Whewell history of the inductive sciences (3 voll. Lond. 1837) und
Philosophy of the inductive sciences (2 voll. Lond. 1840).